Ser ock den mask i stoftet bor.
På glädjens eller sorgens stig
Du leder mig dock sist till dig.

Josef Sundelöf.

Gudsbegreppets antinomier.

I det följande skall talas om Guds kärlek såsom verklighet i det personliga lifvet och inför världsloppet — eller rättare om de gudsbegreppets antinomier, som visa sig för vår kristna tanke, när vi från dessa båda synpunkter ställa oss inför Guds kärlek. Några inledande ord skola först beröra frågan om den kristna tanken och det irrationella.

Skulle jag ställa ett bibliskt motto framför det som här kommer att sägas, så skulle det väl lämpligast vara Pauli ord i Rom. 11: Hvilket djup af rikedom och visdom och kunskap hos Gud! Huru outgrundliga äro icke hans domar och huru outrannsakliga hans vägar! Paulus talar icke om Guds domars outgrundlighet och hans vägars outrannsaklighet, därför att han icke skulle lärt känna något af dessa domar och vägar. Vi minnas, att detta utrop tränger sig fram, just sedan Paulus hade fått se ljus falla öfver skickelser, som eljest syntes honom dunkla och hårda, för att icke säga meningslösa. Och detta är — skulle jag vilja säga — symptomatiskt för den kristna tankens ställning till det irrationella: ju mera af Gud och hans värld som afslöjar sig för våra mänskliga blickar, ju fastare och vissare Guds kärleks verklighet träder fram för oss — desto ofrånkomligare möter oss det irrationella i vår gudskunskap.

Annars finna vi i den kristna tankens historia blott alltför ofta ett betraktelsesätt, som bedömer dessa ting på helt motsatt sätt, ett betraktelsesätt, som lefver i den föreställningen, att det skulle blifva mindre »outrannsakligt» kvar, i samma mån som den kristna tanken förmådde tränga in i och s. a. s. kartlägga det Gud och hans värld tillhör. Om man dock under sådana förhållanden menar sig böra blifva därvid, att något irrationellt hör med till kristendomens

bestånd — ja då blir lösensordet det välkända: credo quia absurdum (jag tror därför att det är orimligt). Man kan gifva tanken större eller mindre svängrum, men till sist kommer det alltid till en punkt, inför hvilken det med maktspråk heter: hitintill och icke vidare; i det rätta ögonblicket har man alltid tillhands den auktoritet, som kräfver förnuftets kapitulation under trons lydno.

Ville man sätta en etikett på sådana tankegångar, kunde man tala om »positivistisk irrationalism». I den kristna tankens historia möter man dem ofta, särdeles såsom reaktion mot sådana riktningar, inom hvilka tanken alltför mycket pretenderat att kunna klarlägga all hemlighet. När — för att taga ett exempel från senare tid — den af den hegelska filosofien behärskade teologien hade låtit förleda sig att tala om, huru människoanden tänker direkt Guds eviga tankar, ingenting mindre, kom reaktionen här uppe i Norden genom Kierkegaard; åter ljöd lösensordet credo quia absurdum. Det är sällsynt, att en positivistisk irrationalism ger tanken en sådan rörelsefrihet som Kierkegaard gaf den. Och dock kan man med all rätt — såsom ärkebiskop Söderblom en gång uttryckt sig — säga, att Kierkegaard har »en otillfredsställande placering af det kristna paradoxet»; han har det, därför att han icke tillfullo klargjort för sig, i hvad mån det är yttre maktspråk som till sist kräfva förnuftets underkastelse.

I sina vulgära former är denna positivistiska irrationalism däremot icke sinnad att gifva tanken någon särdeles långt gående rörelsefrihet. Här framträder farhågan för den mänskliga tankens »upplösande» arbete på det oförbehållsammaste på samma gång som just den utvärtes auktoritetens anspråk ohöljda pretenderas. Man finner en karakteristisk misstro till den kristna tankens bemödanden att klargörande intränga i den kristna trons grundvalar och i dess innehåll. En sådan sträfvan är redan från början suspekt. Man skjuter fram auktoriteten till skydd för »undret». Så talar man om tankarnas resultatlösa anlopp och häfdar den egna positionens oangriplighet. Det bekymmersamma är emeller-

tid att denna föregifna trygga säkerhet visst icke i grund och botten är så trygg. Ty bakom ligger den hemliga fruktan för att tanken, om den blott finge arbeta tillräckligt ostördt, skulle komma att upplösa och förflyktiga kristendomens under. Och denna fruktan har man så mycket svårare att bekämpa och öfvervinna som man icke för sig själf vill öppet erkänna dess tillvaro. Hela positionen har något krampaktigt öfver sig, såsom ock naturligt är, då man måste värja sig mot tanken såsom en trons arge fiende.

Alla sådana riktningar i den kristna tankens historia ha sin styrka och sin förtjänst däri, att de ha blicken öppen för att något ofvan tankens möjligheter hör med till kristendomens väsen och bestånd. Men under sådana förhållanden är det af högsta vikt, att detta irrationella icke får »en vilseledande placering». Positionen måste rensas från det krampaktiga drag, som vi sett häfta vid densamma. Det gäller att komma loss från den föreställningen, att det irrationella i vår gudskunskap skulle betyda det orimliga och att det skulle behöfva skyddas med maktspråk, ja att det öfverhufvud skulle behöfva »skyddas». Det positivistiska draget måste försvinna för ett i djupaste mening kritiskt betraktelsesätt. Så sker när det blir fullt klart, att det irrationella, från hvilket den kristna tanken ej kan frigöras, har sin grund i intet annat än i arten af den verklighet, som är vår tros föremål samt i arten af de redskap, med hvilka det är oss möjligt att nalkas och klarlägga detta samma vår tros föremål.

Den kristna tanken har gifvetvis i och för sig intet intresse af att bevara något irrationellt moment, liksom om detta såsom sådant skulle innebära något särskildt värdefullt. Den sträfvar blott och bart efter att klargörande intränga i och gifva uttryck åt den religiösa verkligheten sådan den verkligen är och att därvid se till att icke någon för densamma väsentlig sida kommer till korta. Intet sådant den kristna tankens arbete kan vara det kristna lifvet likgiltigt. Detta måste tvärtom ställa ett aldrig slappnande kraf på ett oaflåtligt fördjupande arbete från den kristna

tankens sida och tacksamt tillvarataga de bidrag som detta arbete kan gifva. Ty till den religiösa verklighetens tillägnande hör också tillägnandet i tankens form.

Men just när den kristna tankens uppgift ses såsom ett bemödande att klargörande intränga i trons verklighet, visar det sig som klarast, att ett irrationellt moment, något med tankens mått icke mätbart, hör med till den kristna trosvärlden samt att detta irrationella icke låter sig förflyktigas och elimineras genom några tankens än så skarpa åtgöranden, med mindre än att samtidigt någon för tron väsentlig sida kommer till korta. Dogmhistorien ger här bevismaterial i öfverflöd. Situationen är i stället sådan, att ju oförbehållsammare tanken arbetar, ju mera den uppbringar all sin yttersta energi för att intränga i sitt forskningsföremål och ju skarpare den verkligen lyckas att fatta detta i sikte, desto klarare kommer den att uppvisa både hvar det irrationella, paradoxala, de religiösa antinomierna äro tillfinnandes och hvarför allt detta icke låter sig upplösas och förflyktigas, så länge det ordet gäller, att vi alla se såsom i en spegel på ett dunkelt sätt.

Ty — för att nu gå direkt till gudsbegreppet — det som vår kristna tanke här skall gifva uttryck åt är ju ingenting mindre än en »öfverempirisk» verklighet, ingenting mindre än det eviga och öfvervärldsliga, den evige och öfvervärldslige. Men de hjälpmedel, som stå oss till buds, äro ju å andra sidan inga andra än de tidliga och världsliga — vår tanke måste arbeta med kategorier, som äro af helt annat slag och snarast stå i motsatsförhållande till den verklighet, som vi med dessa kategoriers tillhjälp skulle gifva uttryck åt. Men om vi alltså nödgas att söka gifva uttryck åt den evige och öfvervärldslige Guden i tidlighetens och ändlighetens form, kan detta omöjligen ske på ett motsägelselöst sätt — det kan endast ske i antinomiens form. Upplöses antinomien och försvinner, så visar detta blott att våra tankar om Gud på ett eller annat sätt förorenats. Men dessa antinomier, som vi ständigt på nytt stöta på hvarhälst något af Gud och hans värld möter oss och vår värld, betyda icke

och få icke tolkas så, som skulle antinomierna förläggas in i Guds eget väsen. Motsägelserna, som vi icke kunna komma ifrån, äro inga motsägelser hos Gud själf. Därom är tron viss. Det hör just till trons art att intuitivt skåda syntesen. Motsägelserna höra endast och allenast till vår tankes tolkning, till vår uppfattning och framställningsförmåga. Vi tala icke om några antinomier i Guds väsen, men vi tala om gudsbegreppets antinomier.

* *
*

Guds kärlek såsom en verklighet midt i personlighetslifvets nöd innebär för oss alltid något paradoxalt, något utöfver alla vår tankes beräkningar och förväntningar. Den Gud, som gifvit sig tillkänna för oss i det obetingade krafvet, står därmed i en obruten, obeveklig och dömande motsats till allt som icke är sådant det bör vara. Vår förbindelse med detta som icke bör vara, betyder alltså eo ipso ett vårt aflägsnande från Gud, skilsmässa från honom. Men trots detta är Gud i sin kärlek oss fjärran gångna människor när, trots detta träder han i full och obetingad gemenskap med oss. I förlåtelsen förnimmer tron enheten af hans obrutna motsats till allt som icke bör vara, till det onda, och af den hans kärlek, som öfvervinner alla hinder och knyter bandet samman i förtroendefull gemenskap. Men den antinomi, det irrationella, som ligger där bakom, kan vår tanke icke med några medel öfvervinna och undanrödja. Inbillar den sig, att den kan det, så visar det sig vid en granskning af alla sådana försök, att den rationella enhetligheten endast blifvit vunnen på bekostnad af rikedomen i förlåtelsen — endast vunnits antingen därigenom att Guds motsats mot det onda blifvit afbruten eller därigenom att hans kärlek blifvit afkortad på ett sätt som fördunklar det faktum, att denna kärlek möter oss just under det att vi äro fjärran gångna. Att irrationaliteten härvid icke kan försvinna betygar sig f. ö. som klarast däri, att gemenskapen — enligt hvad som är karak-

teristiskt för det kristna gudsförhållandet — icke utplånar afståndet mellan Gud och oss. Det kristna gudsförhållandet vet icke af någon identitet mellan Gud och oss. Tvärtom: ju mera vi förnimma gemenskapen med Gud och — låt mig med Paulus säga — enheten med Kristus, desto mer förnimma vi afståndet mellan oss och den eviga allsmäktiga kärleken, afståndet mellan vår kämpande vilja och Guds vilja ofvan kampen. Det irrationella ligger på denna punkt i själfva personlighetens väsen — nämligen i den fullkomliga personlighetens med vår tankes medel outtömbara rikedom, i Guds personlighets, sådan den träder oss till mötes genom Jesus Kristus. Men såsom en viktig sak vill jag här genast tillägga: en fläkt af denna den fullkomliga personlighetens irrationalitet möter oss sedan på nytt i det mänskliga lifvet, hvarhälst vi bland människors barn möta en smula af den förlåtelse, som är i släkt med Guds egen.

Den nu berörda spänningen i gudsbegreppet har på ett eller annat sätt bildat bakgrunden för den kristna tankens arbete i alla tider med att klarlägga Jesu betydelse för vår frälsning. Det är ju tydligt, att detta arbete icke så sällan burit en rationaliserande prägel. Vi vilja här gifva akt på två olika sådana typer. Den första af dessa typer synes visserligen på det kraftigaste tala om antinomien, när den t. o. m. förlägger denna in i Guds eget väsen, men icke desto mindre möter här vid utredningen af Kristi frälsningsverks betydelse ett rationaliserande resonnemang, som i sina konsekvenser utplånar förlåtelsens irrationalitet. Den andra typen åter är genom själfva sin tendens främmande för att tala såväl om någon gudsbegreppets antinomi som om förlåtelsens irrationalitet. I förra fallet ligger det betänkliga däri, att Guds kärlek tenderar att fattas såsom något mer eller mindre sekundärt och härledt hos Gud. I senare fallet åter är risken den, att Guds kärlek tenderar att blifva något mer eller mindre själfklart.

Den förstnämnda typen skall här helt kort beröras, därför att den för oss numera väl har mera historiskt än aktuellt intresse. Man kunde kalla dess väg en logiskt rationalise-

rande väg. Utgångspunkten är Guds straffande rättfärdighet, slutpunkten hans efterskänkande kärlek. Kristi frälsningsverk är den logiskt gångbara mellanvägen mellan straffets utkräfvande och dess efterskänkande. Man har här starkt känt nödvändigheten af att icke tala om Guds kärlek på ett sådant sätt, att Guds obrutna motsats mot det onda afturbbas. Men när man förlägger antinomien in i Guds eget väsen och låter den vara en antinomi hos Gud mellan hans kärlek och rättfärdighet kommer man icke loss från judendomens gamla vedergällningsskema. Vi skola här blott fixera två ting: för det första att materialet är motspänstigt, det vill aldrig lyckas att fullt konsekvent betrakta Kristi frälsningsgärning såsom en sådan logiskt gångbar mellanväg; och för det andra att i den mån man verkligen lyckas med ett sådant förehafvande, upplöses samtidigt Guds kärlek, upphör Guds gratia att vara gratia.

Materialet är motspänstigt. Det är icke svårt att t. ex. såväl hos Anselm som i den äldre protestantismens försoningslära uppvisa punkter där det rent logiskt-juridiska sammanhanget glappar. Framför allt är och förblir materialet motspänstigt i fråga om själfva utgångspunkten, såtillvida som man gifvetvis har svårt att komma ifrån, att Guds kärlek är orsaken till Sonens sändande och därmed till hela Kristi frälsningsverk. Så snart denna synpunkt tvingar sig fram, brytes det logiskt-juridiskt-rationaliserande skemat sönder redan från början, ty hvad vi här se är ju ingenting annat än det, att den Gud, som träder fram med det obrutna krafvet, upptar oss människor till sitt själfändamål redan under det att, just under det att vi stå honom emot. Därför möta vi i själfva verket väl aldrig denna logiskt-rationaliserande tankegång fullt konsekvent genomförd. Men ju mera konsekvenserna verkligen dragas ut, desto mera göres Guds kärlek om intet. Då blir Guds »nåd» intet annat än en skyldig utbetalning från Guds sida på grund af den ersättning, som blifvit honom gifven — enligt en tankegång, som man verkligen någon enstaka gång träffar på i den kristna tankens historia. Det har dock kunnat sägas,

såsom Philippi sade på 1800-talet, att vi, efter gudamänniskans fullgiltiga förtjänst, skulle äga att af den gudomliga rättfärdigheten utkräfva det eviga lifvet. Det behöfver icke framhållas, att det här icke längre finnes rum för någon verklig Guds nåd. Men det kan ju vara skäl att observera, att man genom ett sådant resonnemang äfven — tvärtemot hvad som afsågs — bryter udden af Guds obetingade kraf. Ty det är ju tydligt, att så snart man öfverhufvud snuddar vid den tanken att vi under några förhållanden skulle äga en rätt att utkräfva af Gud, så är där icke längre rum för Guds kraf i dess fulla och obrutna skärpa.

För den andra hufvudtypen är det karakteristiskt, att den låter såväl antinomien i gudsbegreppet som irrationaliteten i förlåtelsens verklighet upplösas genom psykologiserande resonnemang. Dessa kunna möta oss i en mångfald variationer. En hufvudtanke är emellertid, att Jesus såsom uppenbarare af Guds kärlek ger oss ett högt och renadt gudsbegrepp och tar bort de låga vedergällningssynpunkter, som — förorenande gudsbilden — insmugit sig vid tanken på Guds helighet och rättfärdighet. Förlåtelsen, mottagandet af Guds kärlek, är då snarast att betrakta såsom en konsekvens af det genom Jesus renade gudsbegreppet; ty om Gud är kärleken, såsom Jesus betygar att han är, så är det därmed en gifven sak, att Gud skall förlåta oss och träda i gemenskap med oss. Den gamla vedergällningssynpunkten bibringar oss egentligen en gudsbild, som står nedom det mänskliga. Guds kärlek kan icke vara lägre än vår mänskliga kärlek. Såsom vi förlåta våra medmänniskor, så förlåter Gud oss, blott i ännu högre grad. — Det är tydligt att sådana tankegångar, hvilka som sagdt uppträda i många variationer, ha sin styrka i kritiken af den förut omtalade typen. Riktigt är ju icke blott att Jesus bröt med alla mekaniska vedergällningssynpunkter på Guds rättfärdighet, utan äfven att trots detta sådana tankar blott alltför ofta gjort sig breda inom teologien. Gifvetvis är det icke heller något fel, att de psykologiska synpunkterna här komma till rik användning — det är ju helt enkelt en nödvändighet att vi använda oss af dy-

lika, då vi skola göra oss reda för innebörden af Guds kärlek. Men betänklig blir saken, om de synpunkter och bilder, som användas, icke äro tillräckligt djupgående, eller — riktigare — om man icke vid användandet af sådana synpunkter är klart medveten om, att de aldrig kunna vara tillräckligt djupgående, att de aldrig kunna gifva någon uttömmande analys och förklaring af den outtömliga verklighet, om hvilken här är tal.

Från innehållssynpunkt sedt föreligger här den risken, att Guds afskildhet från och obrutna motsats mot det onda icke kommer till sin rätt. Äfven här sätter sig materialet, som bearbetas, till motvärn. Framför allt därför att den bild af Gud, som vinner lif genom Jesus, hans lif och gärning, just så som aldrig tillförene låter Guds obrutna dömande motsats till det ondt är komma i dagen. Här finnes ingen förminskning af de gamles tankar om Guds stränghet — tvärtom: det kraf på ingenting mindre än fullkomlighet, som nu ställes på människolifvet, lämnar ingenting af detsamma utanför sitt anspråk. Just den dömande motsatsen ställes genom Jesus fram i all dess skärpa: Jag vill säga Eder för hvem I skolen rädas; det finnes En, som vi måste frukta — den som dömer öfver själens lif med en dom, från hvilken det icke gifves någon apell. Gud förkastar ej blott dem som stå honom emot, utan också den tjänaren, som ej arbetar med sitt pund i hans tjänst. Men lika obruten, lika mycket utan hvarje inskränkning träder kärleken oss till mötes — herden lämnar, för att blott taga ett enda exempel, de 99 fåren för att söka efter det ena borttappade. Jesus är icke sträng till en viss grad för att sedan låta barmhärtigheten taga vid. Och han är icke barmhärtig till en viss punkt för att sedan låta barmhärtigheten upphöra och aflösas af strängheten. Båda äro där utan hvarje inskränkning. Förgäfves söka vi att sammanjämka dessa båda till en enhet på det sättet att barmhärtigheten skulle inskränkas af strängheten eller tvärtom — vi skulle blott vinna att båda brötes sönder. Men det kristna ögat ser enheten mellan denna obegränsade stränghet och detta obegränsade förbarmande — ofvanför alla kompromissbemödanden: den träder fram såsom en faktisk verklighet hos Kristus själf, i det vittnesbörd, som hans öfver alla våra beräkningar och förväntningar gående handlingar afge, framför allt i det vittnesbörd, som hela hans i döden fullkomnade lifsverk afger. Och denna enhet ger sig sedan på det ofrånkomligaste tillkänna, när han suveränt gör detta sitt fullkomnade lifsverk ånyo verksamt hos oss, när genom honom Gud alltjämt möter oss fjärran gångna människor med sin kärleks rikedom i förlåtelsen, utan att hans kraf aftrubbas och utan att hans motstånd mot och afskildhet från allt det ondt är förminskas. Det irrationella, paradoxala, det med tankens mått omätbara ligger här, som redan sagdt, i själfva personlighetens väsen, i den fullkomliga personlighetens nämligen, Guds, som i Kristus gifver oss af sin fullhet. Och det möter oss sedan — jag upprepar det — igen ute i människolifvet, hvarhelst vi skymta en afglans af hans glans, en kärlek, som förmår att öfvervinna det som skiljer åt, att förlåta såsom Gud förlåter oss. Förlorar förlåtelsen denna sin paradoxala bakgrund, så förlorar den det som djupast präglar den, och då förlorar den också sin makt att sätta nyskapande lif in i vår tillvaro. Då inträffar nämligen ettdera af två: den blir antingen, såsom vår mänskliga »förlåtelse» så gärna blir, just när den vill reagera mot det onda, en half förlåtelse, en förlåtelse, som bevarar det förbrutna i minne och som har misstro till bakgrund. Eller också nedsjunker »förlåtelsen», såsom vår mäskliga allt för gärna gör, till att blifva slapp eftergift med udden mot det onda aftrubbad. Men i båda dessa fall förloras den segerkraft, som är kärlekens egen, när den i förlåtelsen alltfort bevarar sin udd mot det onda obruten.

Det irrationella som ligger däri, att Guds kärlek är en verklighet midt i personlighetslifvets nöd, ger det kristna lifvet dess egendomliga spänning, dess dubbelkaraktär, som består däri, att det äger en trygghet, som intet har att göra med belåten tillräcklighet, och en själens oro, som intet har att göra med irrande bortkommenhet. Mot all okri-

sten mystik står det fast, att ju mera vi i kristen mystik förnimma af enheten med Gud och Kristus, desto mer förnimma vi ock af afståndet mellan oss och Gud, mellan vår kämpande vilja och den vilja, som är ofvan kampen.

* * *

Guds kärlek och förödelsen i tillvaron — när vi tänka på dessa två tillsamman ställas vi inför en ny antinomi i gudsbegreppet, en antinomi som på sätt och vis är af annan art än den förut omtalade, därför nämligen, att vi här icke kunna vinna samma åskådliga bild af syntesen som nyss framstod i Jesu fullkomnade lifsverk. Inför den fruktansvärda förödelsen på tillvarons olika områden har den kristna tanken alltid känt dilemmat; i bistra tider sådana som de nuvarande tvingar det sig fram med obetvingelig makt: huru är det möjligt för oss att förnimma Guds kärlek såsom makten öfver all makt? Tro vi på kärleken som »går igenom världen» — såsom E. G. Geijer sjöng — måste vi då icke släppa af allmakten och säga: det finnes stora vida områden af tillvaron, med hvilka den kärleken intet som hälst har att göra. Eller om vi stanna inför allmakten, måste vi då icke måla den med helt andra färger än kärlekens, måste vi icke gifva den dragen af det hårda, obevekliga ödet, som går sin väg okänsligt fram?

Efter Messinakatastrofen infördes i Zeitschrift für Theologi und Kirche en afhandling af R. Liebe om Guds kärlek. Förf. företager sig verkligen här att med en djärf metafysisk konstruktion draga upp gränserna kring Guds kärlek. Gud realiserar sin kärleks mål därigenom att han träder i gemenskap med de människor, som höja sig öfver massan, de öfriga äro helt enkelt icke till för honom. Hans kärlek ser med upphöjd ro, i grandios bekymmerslöshet alla lefvande varelsers blodiga lifskamp och all mänsklig brutalitet, den lägger sig icke i, om orättfärdigheten och våldet segrar i historien. På detta sätt försvinna teodicéens frågor; vi befrias — säger förf. — från det fruktlösa försöket

att ställa allt det som sker i förbindelse med Gud och att i skickelserna ovillkorligen söka se något som tjänar Guds kärleks syften. Förf:s kritik af vekliga och sentimentala föreställningar om Guds kärlek har beaktansvärda ting att säga, men vi se dock snart, att den bild af Guds kärlek, som här tecknas, icke, såsom det pretenderas, är öfvermänsklig, utan snarare undermänsklig, samt att det i hvarje fall icke är vår Herres Jesu Kristi Fader, som lefver i den kärleken. Hans skrift är ett nytt bevis för — om vi ännu behöfva något sådant — att det icke lyckas vår tanke att i uttömmande förklaring bemästra frågan om Guds kärlek och förödelsen i tillvaron.

Jag skall icke här göra något försök att skildra teodicéernas alla bemödanden eller att redogöra för de många olika svaren — till sist dock icke så många som det först kunde se ut. Men jag skall försöka att belysa den kristna tankens hufvudvägar i den afsikten, att vi må se dels hvarför vi icke kunna komma till sådana svar, som befria oss från antinomien samt dels under hvilka förutsättningar det öfverhufvud är oss möjligt att här se ljus i skickelsernas dunkel.

Den kristna tanken har två hufvudvägar. Och vi återfinna dem båda ofta i det som sagts och skrifvits med utgångspunkt från det närvarande världsloppets nödläge. Vi kunna säga: förödelsen betyder tuktan och straff. Det onda får sitt straff. Det hör till Guds världsregemente att straffa det onda. Och jag förmodar, att ingen kan betvifla riktigheten och betydelsen af en dylik synpunkt, för såvidt som det nämligen i det tuktande straffets begrepp ligger ett sträfvande att öfvervinna den motspänstiga viljan. Men vi se på samma gång snart, att förklaringen har sina gränser, samt att den upphör att vara förklaring i samma mån som den vill vara en rationellt uttömmande förklaring. Vi kunna ju aldrig säga, att straff och tuktan äro proportionella i förhållande till det onda som begåtts. Vi kunna t. ex. icke utan vidare säga, att de bygder, som i den närvarande tiden lidit mest, varit de mest skyldiga. Eller, för att taga ett

ännu närmare liggande exempel: vi kunna ju aldrig ens få snudda vid den tanken, att vi i våra bygder skulle förskonats från krigets namnlösa elände; därför att vi skulle varit mindre förtjänta af straffet. Vi se genast, att det skulle betyda ett orättfärdigt själfförhäfvelsens dömande af de lidande folken och att det skulle förhärda oss själfva. Mot alla sådana tankar resa sig Jesu ord i Luk. 13: »menen I att dessa galiléer varit syndare framför andra, därför att de lidit sådant? Nej, säger jag Eder, utan om I icke gören bättring, skolen I alla sammalunda förgås». Tonvikten ligger på orden: *framför andra*. Jesus vill icke afvisa tanken att tuktande straff hör med till Guds världsregemente. Men det som afvisas är den rationella förklaring, som betraktar straffet såsom proportionellt till det onda som begåtts. I detta sammanhang gäller det f. ö. att särskildt beakta Jesu slutord. Dessa ha principiell betydelse, ty de säga oss under hvilka förutsättningar det allena är möjligt att se ljus i mörkret: en förklaring, en tolkning af det som sker är oss möjlig jämt så långt som det ställes en apell på oss själfva, jämt så långt som »förklaringen» försätter oss in under och låter oss känna trycket af Guds kraf. Taga vi vara på detta kraf, så förnimma vi Guds mening med det som sker, i annat fall släckas himlaljusen.

På samma sätt förhåller det sig nu också med den kristna tankens andra hufvudväg. Gud är mäktig att vända det onda till godo, att låta äfven det onda få goda verkningar. Det var denna syn på saken, som låg bakom Pauli ord om det djup af rikedom och visdom och kunskap, som är hos Gud. Detta är ju också både det djupaste och mest tröstefulla, som kan sägas om Guds kärleks makt och förödelsen i tillvaron. Men icke heller här kan det någonsin blifva tal om någon uttömmande rationell förklaring. Försöken att fastställa, när det goda resultatet uppväger eller öfverväger förödelsens onda, stranda med nödvändighet, redan af det skälet, att vi icke förmå beräkna eller värdera de möjligheter, som gått förlorade genom förödelsen. Men framför allt annat är det här af vikt, att vi icke stanna

vid någon alltför lättfången tröst, som fascinerad af intresset att se de goda verkningarne, blir benägen att skyla öfver det onda och icke se det sådant det verkligen är, i all dess fruktansvärda gestalt. Åtskilligt af det som skrifvits om kristendomen och kriget har dessvärre icke hållit sig fritt från dylik ytlighet. Därmed uppnår man blott att såra alla känsliga samveten och att tala alltför lättvindigt om Guds kärlek — icke tillbörligt beaktande, huru fjärran denna Guds kärlek står från allt hvad ondt heter.

Liksom i förra fallet, så gäller det äfven här, att vi blott kunna tala om förklaring och mening i den mån som skickelserna få ställa vår af Gud gifna uppgift i klarare dager och med starkare energi fram för oss. Här har det ordet sin fulla tillämpning: den som vill göra Guds vilja skall förstå, om läran är af Gudi. Ljuset öfver Guds kärleks makt inför världsloppets skickelser och inför de skickelser som möta oss på lefnadsvägen ökas i samma mån som vi tacksamt och ödmjukt bejaka den höga Guds uppgift, som genom dessa skickelser ställts fram för oss — i annat fall slocknar det. Det *förgångna* ter sig då — i sitt dunkel och i sin skenbara meningslöshet — såsom *Guds* skickelser, såsom det af Gud gifna läge, i hvilket hans uppgift skall fyllas; under det att *det som ligger framför oss* ter sig såsom en *kamp* mellan det som Gud vill och det som står hans vilja emot, en kamp, uti hvilken vi genom Guds nåd uppfordras till deltagande med hans rikes växt såsom mål.

I allt detta släppa vi icke trons förvissning om, att Guds kärlek är makten öfver all makt. Vi förledas icke att söka skingra dunklet genom att pruta af endera på kärleken eller på makten för att det hela skall gå lätt ihop. Vi skulle i så fall förlora något af det som är som mest väsentligt för tron. Med minskad kärlek blefve allmakten ett blindt fatum. Med minskad makt veknade kärleken och väckte icke till lif *den* kärlek, som tror allt och som hoppas allt. Den antinomi, som ligger däri, att Guds kärlek är makten öfver all makt, kan vår tanke icke upplösa. Djupast sedt

beror den därpå, att Guds vilja, som å ena sidan ter och för oss måste te sig såsom upphöjd öfver all kamp, å andra sidan realiserar sig i kamp, kämpar i historien för att dess mål skola genomföras. Den irrationalitet, som här hör med till vårt närvarande lifsvillkor, skänker emellertid åt det kristna lifvet en för detsamma karakteristisk rytm. Vi återföra skickelserna, äfven de dunkla, hårda och till synes orimliga på Guds makt. Vi drifvas därifrån till den trygga tillflykten hos Guds, vår Herres Jesu Kristi Faders kärlek. Från denna kastas så mycket ljus tillbaka öfver den gudomliga allmaktens hemlighet, att å ena sidan resignation och förtviflan samt å andra sidan lättsinne utestängas från den människa, som träder in under Guds kraf och tacksamt mottager uppgiften, förlitande sig på att Guds vägar tjäna hans föresatta mål och därmed oss till det bästa. Hvarje uppfattning, som här tar bort det paradoxala genom att skära af en bit antingen af kärleken eller allmakten, förlamar oss. Men den paradoxala tron på den allsmäktiga kärleken, på kärlekens allmakt — den allena ger mod och hopp, på samma gång som den tvingar oss att spänna krafterna i arbete för Guds rikes växt. Den ger tröst i bönen: fräls oss från ondo, ty riket är ditt och makten . . .

* *
*

Till slut ett kort tillägg. Det borde ej behöfvas, men jag gör det ändå till undvikande af missförstånd. Någon skulle möjligen, med hänsyn till kristendomens förhållande utåt till andra lifs- och världsåskådningar, kunna förledas att tänka, att kristendomen med dessa »antinomier» och denna »irrationalitet» skulle vara sämre ställd än dessa andra, därför att den skulle bereda vår tanke större svårigheter. Härpå vill jag svara tre ting. För det första: ingen lifs- och världsåskådning har på tankens väg åstadkommit ett slutet och motsägelselöst sammanhang. De ha alla stött på sådant, inför hvilket tankens förklaring tegat, sådant som till sitt väsen är irrationellt. För det andra: det irrationella i kristendomen har intet med det meningslösa eller oförnuftiga eller orimliga att göra — det är här icke fråga om några andra antinomier, några andra motsägelser och någon annan spänning än lifvets egna — men det betyder, att vi se endels och förstå endels, icke därför att vi skulle se mindre än man gör på andra håll, utan därför att vi gjort bekantskap med en verklighet, som är oändligt mycket större och rikare samt af helt annan art än vi eljest någonstädes finna. Ty — för det tredje och till sist — i kristendomen ligger det befriande svaret på de frågor, som tvinga sig på oss ur själarnes och tillvarons nöd — befriande äfven därför att det svaret gör tillvaron förnuftig och lifvet meningsfylldt.

Gustaf Aulén.

Om det paradoxala i kristendomen.

När Kierkegaard i kristendomen ser den absoluta paradoxen, så menar han sig stå på Nya Testamentets egen grund. Och detta inte utan fog. Ty Paulus predikar »en korsfäst Kristus, en som för judarna är en stötesten och för hedningarna en dårskap» (1 Kor. 1:23). Och Jesus själv prisar sin Fader för att han »dolt (sitt evangelium) för de visa och kloka men uppenbarat det för de enfaldiga» (Luk. 10: 21). Dock skulle det vara en förvanskning av dessa ord, om man med stöd av dem ville göra gällande, att paradoxen existerar inte blott för o t r o n utan i samma mening också för t r o n. Emot en dylik tolkning protestera dessutom, som det tyckes, både kristen tro och kristen tanke.

Tron låter inte avskräcka sig av det paradoxala. Det är sant. Men det betyder inte, att tron f a s t h å l l e r det paradoxala enligt grundsatsen »credo, q u i a absurdum». Det betyder tvärtom, att tron fasthåller motsatsernas reella samstämmighet t r o t s det paradoxala häri. Tron är m. a. o. ett fasthållande av att motsägelsen inte kan vara absolut utan blott och bart relativ. »Tron är en övertygelse om